

“Fora da beleza não há salvação”: o movimento de Rubem Alves da fé engajada à teopoesia

Kenner Terra*

Raineron Israel Estevam de Luiz**

Resumo

Na década de 1960, na América Latina, surgia uma perspectiva teológica a partir do contexto dos pobres, da sociedade industrial e da própria teologia clássica à luz da fé engajada. Rubem Alves é considerado um dos precursores ou, no mínimo, parte das origens dessa teologia latino-americana conhecida como Teologia da Libertação. Contudo, na sua caminhada intelectual, percebemos o movimento da ênfase do *fazer* para a prioridade da beleza. Neste artigo, apresenta-se o processo alvesiano de distanciamento de uma linguagem teológico-emancipatória para se descobrir livre na beleza dos versos e das crônicas infantis. Alves propõe uma libertação corporal de todas as estruturas tecnológicas e teológicas de repressão, para que o corpo viva o sentido lúdico, imaginativo, poético e dionísio da vida. Neste artigo, para percebermos esse movimento alvesiano, investigaremos as propostas de seu humanismo messiânico e visualizaremos, desde o final da década de 1960, os primeiros lampejos de sua teopoesia. Portanto, mostra-se o vanguardismo de Rubem Alves e suas relações frutíferas com as teorias da linguagem e com a poesia, que lhe serviu como instrumento de construção de mundo e crítica estética à mecanicidade do saber tecnológico e à teologia tradicional.

Palavras-chave: Rubem Alves. Humanismo Messiânico. Teopoesia. Linguagem. Poesia.

* Mestre e Doutor em Ciências da Religião (UMESP), membro do Grupo Oracula2 de Pesquisa, ABIB (Associação Brasileira de Interpretação Bíblica), BAAS (The Bible Across the Americas Seminar) e coordenador FTL (Fraternidade Teológica Latino-Americana) – Setor ES. Docente da Graduação em Teologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (mestrado profissional) da Faculdade Unida de Vitória-ES (FUV).

** Mestre e Doutor em Teologia (PUC-RJ), docente no Curso de Teologia da Faculdade Batista do Rio de Janeiro (FABAT).

“Outside the beauty there is not salvation”: the movement of Rubem Alves of the engaged faith to theopoetics

Abstract

In the 1960s, in Latin America, a theological perspective emerged from the context of the poor, industrial society and classical theology in the light of engaged faith. Rubem Alves is considered one of the precursors or, at least, part of the origins of this Latin American theology known as Liberation Theology. However, in her intellectual walk, we perceive the movement from the emphasis in *the execute* to the priority of beauty. In this article, we will present the Alvesian process of distancing from a theological-*-emancipatory* language to discover itself free in the beauty of children's verses and chronicles. Alves proposes a corporal liberation of all technological and theological structures of repression, so that the body lives the playful, imaginative, poetic and Dionysian meaning of life. In this article, in order to understand this Alvesian movement, we will investigate the proposals of its messianic humanism and will visualize, since the end of the 1960s, the first flashes of its *theopoiesis*. Therefore, the vanguardism of Rubem Alves and his fruitful relations with theories of language and poetry, which served as an instrument of world-building and aesthetic criticism to the mechanicity of technological knowledge and traditional theology.

Key-words: Rubem Alves. Messianic Humanism. Theopoetics. Language. Poetry.

“Fuera de la belleza no hay salvación”: el movimiento de Rubem Alves de una fe comprometida para teopoesía

Resumen

En los años sesenta, en América Latina, surgió un pensamiento teológico en el contexto de los pobres de la sociedad industrial y de la teología clásica, a la luz de una fe comprometida. Rubem Alves es considerado uno de los precursores, o al menos, es parte de los orígenes de esta teología latinoamericana conocida como teología de la liberación. Sin embargo, en su camino intelectual, podemos ver el movimiento de la importancia de hacer algo por la prioridad de la belleza. En este artículo será presentado el proceso alvesiano de desprendimiento de un lenguaje teológico-emancipatorio para descubrirse libre en la belleza de los versos y crónicas infantiles. Alves propone una liberación corporal de todas las estructuras tecnológicas y teológicas de la represión, de manera que el cuerpo pudiera vivir el sentido lúdico, imaginativo, poético y dionisiaco de la vida. En este artículo, para darse cuenta de este movimiento alvesiano, vamos a investigar las propuestas de su humanismo mesiánico para ver, desde finales de los años 1960, los primeros destellos de su teopoesía. Así se mostrará lo vanguardista de la propuesta de Rubem Alves y sus relaciones fructíferas con las teorías del lenguaje y como la poesía, que le sirvió como herramienta de construcción del mundo, al mismo tiempo, se ha convertido en la crítica estética de la mecanicidad del saber tecnológico y la teología tradicional.

Palabras clave: Rubem Alves. Humanismo Mesiánico. Teopoesía. Lenguaje. Poesía.

Introdução

Alves está entre aqueles que, no final dos anos de 1960, apresentaram a América Latina com uma teologia que se tornou um dos importantes afluentes da Teologia da Libertação (TdL), ao pensar, “a partir” do contexto dos pobres, a sociedade industrial e a própria teologia clássica à luz de uma fé engajada/situada. O próprio Alves, dezoito anos após a defesa de doutoramento, no prefácio *Sobre deuses e caquis*, afirma que “não sabia que aquele era um primeiro afluente, quase sem água e sem nome, de um grande rio: a Teologia da Libertação” (ALVES, 1987, p. 41).

Entretanto, diferentemente dos teólogos clássicos da Libertação, Alves forjou uma TdL humano-corporal, não só a partir da análise marxista do social, chegada a ele principalmente por meio dos teóricos da Escola de Frankfurt e dos teóricos da Teoria da Dependência, mas também de outras correntes de pensamento que ele devorou:¹ Lutero (a Doutrina dos Dois Reinos e a Justificação pela Fé), Otto e Barth (Deus enquanto “Totalmente Outro”), Bonhoeffer (a secularização e o conceito de polifonia), Paul Tillich (Teologia da Cultura e o Princípio Protestante), Richard Shaull (Teologia da Revolução), Wittgenstein (linguagem), Malinowski (a magia), Huizinga (o lúdico), Hesse (do romance *O jogo das contas de vidro*), Marx (religião como ópio), Freud (religião como ilusão), Nietzsche (o dionisiaco e a morte de Deus) e Feuerbach (a religião como projeção), com os quais ele dialogou em quase todas as suas obras e biografia. O ecletismo alvesiano é ainda enriquecido de interlocuções com os poetas Fernando Pessoa, Carlos Drummond de Andrade, Cecília Meireles, Adélia Prado etc.²

Não sem recorrer à sociologia marxista e à Teoria da Dependência (1960),³ mas transcendendo-as, por meio dos influxos já mostrados, Alves

¹ Usamos essa expressão livremente para respeitar as próprias palavras de Rubem Alves acerca das influências que recebeu e que fomentaram o seu caráter teológico e biográfico: “Não é esse o objetivo da eucaristia, ritual antropofágico supremo? Come-se e bebe-se a carne e o sangue de Cristo para se ficar semelhante a ele. Eu mesmo sou o que sou pelos escritores que devorei [...] E, se escrevo, é na esperança de ser devorado pelos meus leitores” (ALVES, 2004, p. 17).

² Sobre as fontes do pensamento teológico de Rubem Alves ver: Cervantes-Ortiz, 2005, p. 41-98; Reblin, 2009, p. 23-48; Luiz, 2012, p. 42-47; Rubio, 1977, p. 33-39; Cabral, 2009, p. 74-79.

³ Há de se perceber, no entanto, uma crítica mordaz de Alves, desde o livro *A gestação do futuro* ao anti-humanismo de Marx. Para o nosso autor, o marxismo é um produto, como a teoria psicanalítica, do Iluminismo. Quando o marxismo ataca a imaginação – e não podemos nos esquecer que aqui a religião está incluída – fazendo dela um produto da

propõe uma libertação corporal de todas as estruturas tecnológicas e teológicas de repressão, para que o corpo vivesse o sentido lúdico, imaginativo, poético e dionisíaco da vida. A afirmação da vida em seu projeto teológico, por meio da interiorização da “morte de Deus” (gestada antes, mas proclamada por Nietzsche), da secularização e da imagem bonhoefferiana da polifonia da vida, inspiraram Alves a propor uma libertação que tivesse o corpo como o seu início – “a partir dele (o corpo)” – e o seu fim privilegiado – “para deitar o nosso corpo”.⁴ Era uma proposta que ultrapassava a proposta de seus interlocutores calvinistas com seu esvaziamento da vida “para a glória de Deus” e a dos teólogos clássicos da Libertação que tornaram a vida e os corpos meios para se chegarem à revolução socialista.

O presente artigo tem a intenção de mostrar como Alves se distanciou de uma linguagem teológico-emancipatória para se descobrir livre na beleza dos versos e das crônicas infantis. Para tal, é necessário investigarmos as propostas de seu humanismo messiânico e percebermos, já no final da

ilusão humana, concomitantemente, eleva a ciência histórica ao *status* de sanidade. Para Alves, há uma verdade histórica objetiva no marxismo que deve ser buscada por meio dos métodos históricos de análise da economia. Por isso, a imaginação, que é parte essencial de (ser) humano, é, nessa lógica, abolida pelo realismo das teorias psicanalítica, marxista e toffleriana (ALVES, 1986, p. 55-72.) Em seu recente livro *Variações sobre o prazer: Santo Agostinho, Nietzsche, Marx e Barbettes*, Alves diz que a consciência crítica da esquerda é sempre consciência infeliz, ou seja, padece de indigestão crônica. Entretanto, para Alves, no dionisismo de Nietzsche nós percebemos o prazer. “Dionísio é a filosofia do corpo inteiro, que por oposição a Apolo, que sente só com os olhos, filosofia ocular. Qual é o sentido dos opostos conceptuais que introduzi na estética, apolíneo e dionisíaco, ambos concebidos como um tipo de êxtase? O êxtase apolíneo excita o olho, antes de mais nada [...] No estado dionisíaco, todo sistema afetivo é excitado” (ALVES, 2011, p. 57-67).

- ⁴ Rubem Alves diz que no jogo da teologia não há outro começo senão o próprio corpo: “O tema do jogo brota das exigências do coração, das esperanças do amor, do desejo de viver, de fazer com que o universo inteiro seja um corpo vivente, amante, pulsante, corpo de Cristo [...] Haveria algum outro ponto de partida possível? Existirá algum lugar onde nos encontramos fora de nós mesmos, estando assim livres do radical corpocentrismo a que a nossa carne nos obriga? Era esta a pergunta com que Kierkegaard martelava Hegel, pedindo-lhe reconhecer o ponto de onde brota todo pensamento e toda palavra: o eu, este pequeno e insignificante eu, que deseja ser feliz, com paixão infinita [...] Partir do corpo. Não é o corpo o centro absoluto de tudo, o sol em torno do qual gira o nosso mundo?” (ALVES, 1985, p. 31-32).

Além disso, o corpo é necessariamente o fim para o qual se caminha todo “que-fazer” teológico: “Teologia não é rede que se teça para apanhar Deus em suas malhas, porque Deus não é peixe, mas Vento que não se pode segurar... Teologia é rede que tecemos para nós mesmos, para nela deitar o nosso corpo” (ALVES, 2012, p. 11).

década de 1960, os primeiros lampejos de um Alves noturno.⁵ Portanto, o subcapítulo que segue tem o objetivo de ser uma amostra do vanguardismo de Rubem Alves, além de se tornar um arcabouço contextual necessário para a análise de suas crônicas e poesias.

O humanismo messiânico: a libertação do ser humano para o sentido erótico da vida

Cabe-nos aprofundar agora a nossa análise da obra que se tornou, segundo as palavras do próprio Alves, “um primeiro afluente, quase sem água e sem nome, de um grande rio: Teologia da Libertação” (ALVES, 2012, p. 53). Portanto, será interessante citar as palavras de Harvey Cox, no prefácio de “A Theology of Human Hope”,⁶ que já nos mostram claramente os contornos lúdicos, dionisiacos, imaginativos e corporais que Alves ofereceu em sua tese doutoral. Traços esses que, além de terem se tornado a rosa dos ventos de suas obras posteriores, identificam claramente o caráter subversivo e iconoclasta do autor estudado até mesmo dentro de uma teologia crítico-emancipatória como a Teologia da Libertação (CABRAL, 2009, p. 74-79). Como diz Harvey Cox:

Alves conclui este livro, primeiro com um apelo ao papel imprescindível da imaginação na política, para depois focalizar alguns dos revolucionários atuais. Ele convoca uma nova fusão entre os elementos dionisiacos e apolíneos, uma celebração festiva do corpo, uma combinação regozijante de eros e ágape na batalha para libertar o homem tanto da opressão quanto da repressão. A nota final deste livro não podia ser mais necessária ou bem-vinda. Estou convicto de que, aqueles dedicados à batalha pelas mudanças sociais necessárias, não precisam ser ascetas de cara de poucos amigos, e que aqueles que se deleitam com os paladares e aromas da necessidade atual não precisam se engordar ou

⁵ Usamos essa expressão, tal qual a usou Carlos Rodrigues Brandão, para didaticamente olhar para as duas fases de Rubem Alves: o Rubem teólogo (diurno) e o Rubem cronista (noturno) (Cf. CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 11-12).

⁶ O título original dessa importante obra de Rubem Alves foi: *Towards a Theology of Liberation*. Esse título foi mudado, por sugestão dos editores católicos da Corpus Book, para *A Theology of Human Hope*, que desejavam com isso correlacioná-la com a Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann. O próprio Alves comenta no prefácio da edição em português este fato: “Um editor católico se interessou pelo meu texto. Ele fez uma reserva apenas. O nome do livro era meio esquisito: libertação, nome sem respeitabilidade teológica, sobre o que ninguém falava. O que estava na crista da onda era a teologia da esperança. É sempre mais fácil pegar um trem que já está correndo que fazer um outro, a partir do nada. E assim ficou *A Theology of Human Hope*” (ALVES, 2012, p. 53).

acomodar. Ao nosso esforço por forjar uma teologia da libertação, Alves vem acrescentando algo que talvez só um latino-americano possa oferecer: uma porção generosa da mais pura felicidade humana. A teologia revolucionária dele é escrita para ser tocada não apenas *vivace*, mas também *con brio*. Alves não se contenta em só conversar sobre a esperança humana, ele fala e a alimenta (ALVES, R., 1969, p. xii).

A tese de Alves anuncia o “humanismo messiânico” como proposta crítico-libertadora para uma sociedade industrial que castrava a criatividade humana por meio do seu falso messianismo e para as teologias cultivadas no norte-atlântico que, com os seus a-históricos subjetivismos, cegavam a vista da História.

O “humanismo messiânico”,⁷ sem dúvida, é a grande contribuição teológica de Alves à TdL. Por ser uma síntese entre o “humanismo político” – o centro onde convergiam as análises marxistas de dependência – e a teologia da graça, que sem dúvida, remete-se às raízes reformadas do autor estudado, a linguagem histórica de libertação criada pelo “humanismo messiânico” não se imobiliza diante de um estatístico-quantitativo frustrado. Essa nova linguagem, nascida nas entranhas da comunidade de fé, contém os primeiros lampejos da teologia que viria nos anos subsequentes e do discurso teológico inovador sobre a ressurreição, a imagem bonhoefferiana da “polifonia da vida”, a afirmação e a celebração da vida, o corpo como agente e espaço da realização da humanização (CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 62).

Se Enrique Dussel soube reconhecer a importância da contribuição alvesiana à TdL por meio dessa nova linguagem (DUSSEL, 1988, p. 141; DUSSEL, 1989, p. 74-75), o mesmo não podemos dizer de Hugo Assmann. Ele disse que as colocações de Alves afastavam-se demais das implicações estratégico-táticas da práxis política e que a sua insistência em uma libertação ancorada na corporeidade individual era por demais privatizante (ASMANN, 1971, p. 79-81). A partir dessa crítica, vale uma pergunta que descortinará o distanciamento de Alves já em sua tese doutoral – não que fosse essa uma reação a essas críticas (o que seria um anacronismo), mas porque o Alves ludo-erótico-poético já começa a aparecer na tese: o que torna a linguagem do “humanismo messiânico” diferente da do “humanismo político” (“messianismo humanista”)?

⁷ Para uma compreensão melhor do *humanismo messiânico* ver: Rubio, 1977, p. 35-39; Luiz, 2016; Luiz, 2012.

O que separa o messianismo humanista do humanismo messiânico, portanto, não é o fato de um ser histórico e o outro não. Histórico são os dois. A diferença entre eles consiste em que o messianismo humanista nasce de uma experiência histórica na qual somente estão disponíveis para a tarefa da libertação humana os recursos tangíveis e quantitativamente determináveis, enquanto o humanismo messiânico foi criado pela realidade histórica da libertação a despeito do colapso de todos os recursos humanos. O messianismo humanista parte do homem. Porque o homem consiste no único recurso disponível, ele constitui o objeto de sua confiança e de sua esperança. Tal messianismo, em consequência, sustenta-se ou cai junto com os poderes do homem. [...] O humanismo messiânico, ao contrário, a partir de sua experiência histórica acredita na determinação humanizante do transcendente. Ao pronunciar o nome de “Deus”, este humanismo se refere ao poder de humanização que está determinado a tornar o homem historicamente livre, mesmo quando todas as possibilidades (objetivas e subjetivas) imanescentes na história já se mostram esgotadas (ALVES, 2012, p. 206).

Na linguagem do “humanismo messiânico” a respeito de Deus temos a convergência entre história, messianismo e humanismo. Nessa junção triádica, a linguagem permanece histórica e descreve acontecimentos que são portadores da libertação humana, não somente pelos poderes do ser humano, mas pelo poder de Deus, que se determina a ser tão-só para o homem por meio da graça do messias. No projeto político alvesiano de libertação a partir do “humanismo messiânico”, é importante que se perceba a destruição das pseudoesperanças não lastreadas na História. De acordo com Alves, visões do futuro não fundamentadas na História ou no movimento da liberdade humana são antes novas formas de alienação e ilusão do que esperanças (ALVES, 2012, p. 207-211).

Na teologia de Alves, o ser humano é um “cocriador” (ALVES, 2012, p. 273) e a criação de um novo amanhã consiste em um empreendimento conjunto entre o homem e Deus, que conforme a linguagem do “humanismo messiânico” está envolvido com a política de libertação. Deus não olha a História a partir de seu futuro nem a arrasta de lá: é na própria História que Deus e o homem engendram um futuro comum. Nesse sentido, a linguagem do “humanismo messiânico” não se coaduna com a antropologia pessimista protestante que coloca a libertação humana simplesmente nas mãos de Deus. O último tipo de linguagem, ao invés de desagrilhoar o ser humano para desenvolver sua criatividade no processo da libertação humana, torna-o apenas

um instrumento da graça do único Criador. A graça, entendida assim, torna a criatividade humana supérflua ou impossível (ALVES, 2012, p. 274-275).

O “humanismo messiânico” considera necessário preservar tanto a graça, enquanto dádiva e participação de Deus no processo libertador, quanto a criatividade humana. Dessa forma, o “humanismo messiânico” rejeita tanto a linguagem do “messianismo humanista” (“humanismo político”), o qual crê na política de libertação gerada apenas pelo *homo creator*, quanto a negação protestante da criatividade humana como instrumento para melhorar o mundo. O projeto político de libertação humana de Alves conseguiu preservar tanto o elemento crítico do protestantismo quanto a confiança na criatividade humana do “messianismo humanista”. Para o nosso teólogo, o “ser autêntico” não é simplesmente um “ser-ai” (*dasein*) amedrontado pelas condicionalidades do presente e pela aceitação da morte. Antes, o ser autêntico de Alves assume o papel de cocriador, sabendo dos riscos da morte e os aceitando como um “desejo-de-ser-para-a-morte-em-favor-do-mundo” (ALVES, 2012, p. 193).

Entretanto, a linguagem do “humanismo messiânico” – expressão axial de sua tese de doutoramento (1969) –, anuncia o gosto e o prazer pela vida. É uma linguagem que renuncia o dualismo platônico e cristão e seu “ódio contra os sentidos, contra a alegria dos sentidos, contra a alegria em geral” (NIETZSCHE, 2004, p. 44) e que, concomitantemente, transcende às análises socioanalíticas que percebem o ser humano apenas pelo viés reducionista da economia. Assim, sob a ótica do “humanismo messiânico”, os corpos oprimidos econômica e teologicamente e o cosmos tornam-se o lugar não só dos resultados e das conquistas da revolução proletária, mas também da exuberância erótica e da possibilidade do triunfo do estilo dionisíaco de vida sobre o apolíneo. Segundo Alves:

A política graciosa da libertação que segue em frente apesar do homem, política do ágape, produz e entrega-lhe uma realidade que possui beleza, alegria, permissão e que toma Eros possível e necessário. O homem não pode expressar a sua gratidão pela dádiva de Deus a não ser por meio da aceitação alegre e erótica desta dádiva. O *télos* do ágape, assim, consiste em Eros (ALVES, 2012, p. 278).

Da libertação à libertação da linguagem

Passa-se a analisar agora aquilo que torna a vida humano-corporal possível: a linguagem. Não aquela metafísica dos conceitos que pretende captar

fluidez heraclitiana da própria vida, mas a linguagem metafórica e poética. Pelo seu caráter iconoclasta e assumidamente corporal, Alves tornou-se um importante teólogo latino-americano: ajudou a construir uma TdL, que anunciava a libertação do ser humano oprimido das garras econômicas que dilacerava as nossas vísceras e nos tornou uma economia *reflexa*.⁸ Ao mesmo tempo, ele foi além dessas análises estritamente econômicas, ao esboçar e oferecer, sobretudo ao protestantismo brasileiro, uma Teologia da Libertação para soltar o ser humano de um dogmatismo intolerante e de uma repressão da linguagem poética e metafórica própria de certo Protestantismo da Reta Doutrina (PRD).⁹ Ao fazer uma crítica voraz à linguagem teológica que petrificava a experiência de Deus, Alves abriu espaços para novas aproximações do ser humano com Deus.

Ao falar sobre o corpo – que não é um fato bruto ou apenas uma unidade puramente biológica por possuir psiquicamente uma teia de símbolos que guardam as ausências do *devir* – o teólogo mineiro desconstrói tanto a edificação socrático-platônica que nega a vida em função das ideias e do mundo inteligível e relega o corpo e as coisas do mundo às sombras, quanto o desprezo aristotélico pela metáfora e pelo mito em prol da univocidade, da lógica e da metafísica. De Parmênides a Aristóteles, onde a metafísica ganha uma sistematização em seu nível mais complexo, o que vemos na filosofia grega é a tentativa de eclipsar o devir, a plurivocidade, os contrários, o fluxo incessante das coisas e do sujeito cognoscente em prol da verdade, do ser, do imobilismo, da univocidade, do inteligível, da forma e do universal.

Aristóteles, ao eleger o universal, a substância imóvel, em detrimento de uma espécie particular de ser – a matéria – escolhe concomitantemente a metafísica como ciência primeira: a que busca esboçar um saber do ser como ser – tanto da sua essência como dos atributos que lhe pertencem enquanto ser. Na contramão dessa exaltação à metafísica, na *Poética*, Aristóteles define a metáfora como a “[...] transposição do nome de uma coisa para outra, ou da espécie para o gênero, ou de uma espécie para outra, por via de analogia” (ARISTÓTELES, 1959. p. 312). Nesse sentido, como bem expressou Paul

⁸ Alves utiliza a expressão “vida reflexa”, emprestada da biologia, em sua dissertação para caracterizar a economia brasileira que respondia de forma reflexa e automática aos estímulos externos dos países colonialistas (ALVES, 2004, p. 25-39).

⁹ Essa expressão alvesiana diz respeito ao fato de se privilegiar a concordância com uma série de formulações doutrinárias, tidas como expressões da verdade, e que devem ser afirmadas sem nenhuma sombra de dúvida, como condição para participar de certa comunidade eclesial (ALVES, 1979, p. 35).

Ricoeur, o sentido aristotélico de metáfora pode ser mais bem compreendido a partir de três conceitos inerentes à metáfora: o desvio, o empréstimo e a substituição (RICOEUR, 2000, p. 37). Visto assim, utilizar uma metáfora é empregar um termo em lugar de outro, seja como desvio, como empréstimo semântico ou como substituição. Segundo a lógica aristotélica, a linguagem metafórica, por não ser metafísica, nos desviaria do sentido primeiro, isto é, o conceito puro.

Ao som das marteladas nietzschianas, Alves desnuda a própria intenção funesta e pretensiosa de se fazer, a partir da metafísica, um saber *de* ou *sobre* Deus. Ao invés de exaltar o jeito metafísico de fazer teologia, Alves elege a própria linguagem poética. “E o lugar da teologia?”, pergunta Alves, “Teologia: poesia do corpo, sobre esperança e nostalgias, pronunciadas com uma prece” (ALVES, 1985, p. 52). Nesse sentido, a morte de Deus (VATTIMO, G. 2010, p. 299-322) passa a ocupar um lugar central na proposta alvesiana de eleger a metáfora/poesia como o lugar privilegiado a partir do qual se constrói uma rede para fazer o corpo deitar.

Segundo Alexandre Marques Cabral, a morte de Deus se nos apresentou como dissolução do mundo supracosmético, como princípio normativo e justificador da totalidade dos entes. O óbito de Deus revela o enfraquecimento das categorias metafísicas na tardo-modernidade, quais sejam: o socratismo “anti-helênico” – fundador do “conceito” –, o cristianismo com sua crença em um Deus “totalmente Outro”, Criador e Justificador da totalidade dos entes, e, não poderíamos nos esquecer, a dicotomia moderna entre a “coisa-em-si” e o fenômeno. Toda essa tradição no pensamento ocidental foi profundamente atacada pela tragédia nietzschiana (CABRAL, 2009, p. 24-30). Para o filósofo alemão, a metafísica e o sujeito lógico-gramatical foram incapazes de expressar o mundo, em sua tragicidade, devido à importância que esses concederam à verdade em detrimento da imaginação.

Na arte, a experiência da verdade se faz indissolúvelmente ligada à beleza, enquanto no espírito científico – a crença na penetrabilidade do saber – reputa-se que o pensamento, seguindo o fio da causalidade, pode conhecer o ser em seus abismos mais longínquos. É interessante perceber que até a forma como Nietzsche apresentou suas ideias mudou. Se, em suas primeiras obras, ele as apresentou por meio do uso do aforismo, do fragmento e do ensaio, em *Assim falou Zaratustra*, o filósofo entregou sua crítica à racionalidade e à tradição ocidental através da poesia. Nietzsche, sem dúvida, libertou a palavra da universalidade do conceito, construindo um pensamento filosófico

por intermédio da palavra poética (MACHADO, 2001, p. 21).

Essa mudança literária na forma da apresentação das ideias também ecoa no teólogo de Boa Esperança, que largou a forma conceitual e acadêmica para se enveredar pelo caminho da poesia, da literatura e das crônicas. No prefácio à primeira edição (1984) de *Enigma da religião*, Alves revela o giro copernicano que experimentou em sua própria vida:

Mudei. Fiquei mais velho. Coisas belas e coisas tristes me aconteceram. Estou diferente, e isso aparece nas coisas que escrevo hoje [...] Criei coragem para dizer as coisas com simplicidade. E comecei a perseguir a beleza mais que a verdade. É que descobri, tardiamente, através da surpresa de amizades inesperadas, o fascínio da poesia. Que poema será verdade? Que poema será reflexo especular fiel das coisas do nosso mundo? Poemas, invocações de ausências, funduras onde nadam os desejos: é aí que os corpos se preparam para as batalhas [...]. Visitando a mim mesmo e lendo as coisas dos mundos mágicos e dos mundos dos sonhos, aprendi que o corpo não é coisa biológica: poemas que se fizeram carne. Somos moradas de palavras, possessões demoníacas ou o vento indomável do Espírito. Palavras: continuação das mãos. Mas, forma visível das palavras. Há de se buscar a palavra que se transforma em carne: aqui, o segredo do dizer mágico. Não basta o saber; é preciso o sabor. É preciso que as palavras sejam belas, para seduzir (ALVES, R., 2006, p. 7).

Até mesmo a sua tese de doutorado, agora repensada sob a luz noturna,¹⁰ recebeu os contornos poéticos necessários no prefácio da versão brasileira (*Sobre Denses e caquis*, 1987), no qual, fugindo do rigorismo acadêmico que o contaminara por motivos óbvios, ele diz:

Quem faz ciência de Deus não deve estar muito confiante: carência de calor, carência do azul... Na praia o que se faz não é provar: ciência. É gozar: poesia. Poesia é o discurso da fruição, da união mística. Faço teologia por isto. Porque é belo. Teologia é como brinquedo: alegria sem metafísicas... Gozo no próprio texto. Porque ele faz bem ao meu corpo (ALVES, 2012, p. 55).

Para Alves, teologia não é um discurso construído para dizer quem é Deus, como se Ele fosse um objeto que pudesse ser manipulado em um laboratório científico. “Deus não é peixe, mas vento que não se pode segurar” (ALVES, 2012, p. 11). O discurso metafísico e lógico desprivilegiou o próprio

¹⁰ Uso essa expressão, tal qual a usou Carlos Rodrigues Brandão para didaticamente olhar para as duas fases de Rubem Alves: o Rubem teólogo (diurno) e o Rubem cronista (noturno) (Cf.: CERVANTES-ORTIZ, L., 2005, p. 11-12).

ser humano, quando acreditou que, prescindindo da humanidade e da mundanidade, alcançaria um discurso absoluto sobre Deus. Há um fundamento antropológico esquecido, que reaparece no “que-fazer” teológico do pensador mineiro: o corpo. “Teologia é um morango que se colhe e que se come, pendurados sobre o abismo – sem nenhuma promessa de que ele nos fará flutuar” (ALVES, 2012, p. 27). Não podemos falar sobre Deus, divorciados das coisas humanas, “[...] teologia são poemas que tecemos como redes sobre a saudade de algo cujo nome esquecemos” (ALVES, 2012, p. 15). Certo disso, suas palavras em *Variações sobre a vida e a morte* tornam-se paradigmáticas:

Digo isto para sugerir que, para aqueles que a amam, a teologia é uma função natural como sonhar, ouvir música, beber um bom vinho, chorar, sofrer, protestar, esperar... Talvez que a teologia nada mais seja que um jeito de falar sobre tais coisas, dando-lhes um nome e apenas distinguindo-se da poesia porque teologia é sempre feita como prece... Não, ela não decorre do ‘cogito’, da mesma forma como poemas e preces. Ela simplesmente brota e se desdobra, como manifestação de uma maneira de ser: “suspiro da criatura oprimida” – seria possível uma definição melhor? (ALVES, 1985, p. 21).

Na lógica do *cogito*, do sujeito lógico-gramatical, há uma tentativa de atribuir onipotência às tramas verbais. É como se Deus, por meio dos nossos silogismos, fosse afetado de alguma maneira pelo que estamos dizendo. Entretanto, nos escritos de Alves há uma incessante luta agonística contra aquelas teologias que além de pronunciarem, contra os interditos bíblicos, o nome sagrado (YHWH), constroem, ainda insatisfeitos, anatomias e fisiologias de Deus. Respeitando os interstícios, a teologia deve se converter em teopoética e não se pretender ciência.¹¹ Há uma estória¹² que Rubem Alves conta para mostrar de forma lúdica a ilógica tentativa de atribuir onipotência às palavras:

¹¹ “A teologia deseja ser ciência, um discurso sem interstícios. Ela deseja ter os seus pássaros, em gaiolas. Ao invés disto, Teo-poética, gaiolas vazias, palavras que nascem do vazio, que se dizem perante o vazio, o mar profundo” (ALVES, 1992, p. 94). Ver também: “Daí a sugestão que faço: que a palavra teologia seja substituída pela palavra teopoesia: nada de saber, o máximo de beleza” (ALVES, 2003, p. 48).

¹² Uso essa expressão de forma a provocar uma lembrança. Rubem Alves, em uma entrevista, criticou os gramáticos que excluíram a palavra estória dos dicionários: “Conheci uma escola em Portugal, a Escola da Ponte, em que as crianças, logo que aprendem a ler, aprendem também o prazer dos dicionários. Mas desconfio deles. Ao retirar ‘estória’ da língua, os dicionários cometem um assassinato. Os dicionários não, os gramáticos. Os gramáticos são os anatomistas da língua. Lidam com um corpo morto. Mas as palavras, devemos fazer amor com elas. Os poetas sabem disso” (ALVES, 2007, p. 12-18).

Muitos pensam que o que dizem sobre Deus tem consequências cósmicas (mais próximas da verdade estariam se se contentassem com as consequências cômicas). O que me faz lembrar a estória de um galo que acordava bem cedo, todas as manhãs, ainda escuro, e anunciava solene aos seus companheiros, bichos de galinheiro:— Vou cantar para fazer o sol nascer. E se empoleirava no alto do telhado, olhava para o horizonte e ordenava, categórico: — Co-co-ri-co-có... Dali a pouco a bola vermelha mostrava o seu primeiro pedaço e o galo comentava, confiante: — Eu não disse?... E os bichos boquiabertos e respeitosa ante poder tão extraordinário conferido ao galo: cantar para fazer o sol nascer. E nem havia sombra alguma de dúvida, porque tinha sido sempre assim, com o galo-pai, com o galo-avô [...] Aconteceu, entretanto, que o galo certo dia perdeu a hora, e quando ele acordou o sol já estava lá, brilhando no meio do céu [...] Há teólogos que se parecem com o galo. Aham que, se não cantarem direito, o sol não nasce (ALVES, 2012, p. 17).

É imprescindível que afirmemos, ecoando a voz do teólogo mineiro, que a teologia não pode ser feita só nos porões aprisionantes dos discursos metafísicos — como o galo que acreditava fazer o sol nascer a partir de seu canto — porque no fundamento de qualquer teologia há um corpo; aliás, um gemido que brota de um corpo que sofre, anseia e espera. “A teologia é um dizer daquilo que o corpo só pode chorar” (ALVES, 1985, p. 70). É a partir dos corpos que surge essa trama verbal chamada teologia, e, justamente por causa disso, ela nunca deve ser ossificada, perenizada ou imobilizada: ela deve respeitar a fluidez heraclitiana da própria vida. Vida que possui espinhos, percalços e as conhecidas pedras drummondianas que nos fazem penetrar “surdamente no reino das palavras” (ANDRADE, 1984, p. 12-14). O que é teologia? “Palavras, nada mais que palavras. Mas as palavras são ais, suspiros, profecias. E com elas se constroem mundos” (ALVES, 1985, p. 71).

Poder soteriológico da beleza: poesia e construção de mundo

A linguagem é o caminho através do qual a realidade se “epifanisa”. A palavra (*parole*) faz que o sistema estático ganhe movimento e construa mundos, onde se habita. Como explica N. Frye:

A única coisa que as palavras podem fazer com uma precisão e acuracidade reais é permanecerem juntas. A partir de certo ponto a linguagem começa a perder acuracidade na descrição: o relato mais fielmente descritivo de qualquer coisa terminará por abandonar o que descreve em direção a suas ficções gramaticais autocontidas como sujeito, predicado e objeto. Os eventos descritos na Bíblia são, no dizer de alguns eruditos, “eventos de linguagem”,

trazidos até nós apenas por palavras; e são as próprias palavras que guardam o sentido de autoridade, não os eventos que descrevem (FRYE, 2004, p. 86).

O crítico literário desnuda toda e qualquer pretensão da palavra ser referencialidade direta. A realidade descrita, em algum nível – até mesmo as mais metodologicamente refinadas e científicas –, sempre serão construção. A narrativização da descrição de qualquer objeto de pesquisa o insere na dinâmica da linguagem, o que significa adequá-lo ao sistema que o precede. Nos textos de Rubem, sem titubear, ele defende que fora da linguagem não há mundo. Como ele mesmo afirma:

Será a linguagem um simples agregado de sinais, um inventário do mundo? O homem é um construtor de mundos; sua atividade busca criar uma *ordo amoris*, uma organização que seja expressiva dos seus valores e funcional para a sua sobrevivência. Assim, como o homem invente ferramentas para ajudá-lo nesta tarefa, ele também inventa a uma linguagem. A linguagem, assim, *não é uma cópia do real, mas antes uma organização do mesmo*. Na realidade, para o homem, o real é aquilo que ele organiza. [...] E dando um passo à frente – se o ato de conhecimento do mundo é um pelo qual a mente organiza os dados dos sentidos, e se as estruturas que presidem a esta atividade são as da linguagem, concluímos que em última instância o *nosso mundo é mediado pela linguagem*. O mundo em relação ao qual eu organizo minha ação é aquele que eu descrevo em minha linguagem. ‘Os limites de minha linguagem – observa Wittgenstein –, denotam os limites do meu mundo’. Isso quer dizer que o mundo humano é uma *construção* que se faz com o auxílio de um *modelo* e de uma *ferramenta* –, a linguagem. O mundo humano, portanto não é um *dado* (ALVES, 1999, p. 18, 21-22).

Evidenciamos nessa citação a síntese das teorias da linguagem, as quais revolucionaram epistemologicamente as ciências humanas, desde a concepção de realidade à sua acessibilidade. Alves, sob essa plataforma teórica, defende a função da linguagem, enquanto expressão e estrutura, como único mecanismo de acesso ao mundo. Ao dizer que o mundo é “mediado pela linguagem” e “ela não é cópia do real”, destrona o poder de dogmatização, pensamento fundacional ou metanarrativas. Em sua perspectiva, a metafísica, espaço privilegiado para as disciplinas filhas do paradigma do sujeito, dá lugar à mediação frágil da linguagem. Por isso, a poesia, eivada pela metáfora e suas potências simbólicas, é instrumento imprescindível na contribuição da construção da realidade a ser habitada. A poesia torna tudo símbolo e conecta ao *outro*; ela conduz à coisa que está para além do sintagma linguístico.

[...] a metáfora é o processo retórico pelo qual o discurso libera o poder que algumas ficções têm de redescrever a realidade. Ligando desta maneira ficção e redescritção, restituímos sua plenitude de sentido à descoberta de Aristóteles, na *Poética*, de que a *poiesis* da linguagem procede da conexão entre *mythos* e *mimesis* (RICOEUR, 2000, p. 14).

A poesia, carregada do poder *poietikos* de criação e recriação, torna-se o mecanismo privilegiado de acesso à realidade: o estético. Na *poiesis* do poeta, há a imitação do mundo, *mimesis*, através da qual o prazeroso e o lúdico convergem. A linguagem estética possibilita apresentar/criar/*poieo* pela beleza e permite que se alcance sentidos para além do *logocêntrico*, porque dá cor e cheiro às coisas e à vida. Percebe-se essa perspectiva em Rubem, especialmente quando discute corporeidade.

[...] o corpo quer viver em prazer. A vontade de viver brota de uma determinante erótica. Logicamente ao empregar aqui esta palavra não a usamos com o sentido genital que lhe dá a linguagem comum. “Eros” indica que a atividade humana, longe de simplesmente procurar manter vivo o corpo, pretende criar as condições para que o corpo encontre satisfação em objetos que lhe deem prazer, quer sejam objetos físicos ou estéticos, valores morais ou religiosos (ALVES, 1999, p. 172).

É possível afirmar que a teopoética alvesiana seja a possibilidade da teologia ser dionisíaca, pois nas teias da poesia/metáfora, nas quais deitamos (ALVES, 2012, p. 11), o prazer, tão comum ao corpo, encontra a descrição da realidade sagrada de maneira mais colorida e erótica: “os poetas, diferentes dos cientistas, que desejam conhecer o universo olhando diretamente para ele, só conhecem o universo como parte do seu corpo. Poesia é eucaristia. O poeta contempla a coisa e diz: ‘Isso é meu corpo’” (ALVES, 2010, p. 27). Em Alves, a teologia, discurso/fala sobre Deus, somente tem sentido sem categorizações e rigorismos conceituais, os quais pretendem ser a voz última para compreensão da realidade e do mundo. Alves defende, a partir de suas experiências, outra forma de acesso e saber:

Foi numa Sexta-Feira da Paixão que compreendi. Uma rádio FM estava transmitindo, o dia inteiro, músicas da tradição religiosa cristã. E eu fiquei lá, assentado, só ouvindo. De repente, uma missa de Bach, e a beleza era tão grande que fiquei possuído e chorei de felicidade: “a beleza enche os olhos d’água (Adélia Prado). Percebi que aquela beleza era parte de mim. Não

poderia jamais ser arrancada do meu corpo. Durante século os teólogos, seres cerebrais, se dedicaram a transformar a beleza em discurso racional. A beleza não lhes bastava. Queriam certezas, queriam a verdade. Mas os artistas, seres-coração, sabem que a mais alta forma de verdade é a beleza. Agora sem a menor vergonha, digo: Sou cristão porque amo a beleza que mora nessa tradição. As ideias? Chiados de estática, ao fundo... (ALVES, 2010, p. 31).

Como se percebe, para Alves a poesia é ferramenta privilegiada para expressão da beleza, instrumento de criação e interpretação do mundo, e faz da vida espaço de prazer. Por isso, ele pode afirmar seu dogma, como ele mesmo diz, erótico-herético: “Fora da beleza não há salvação” (ALVES, 2010, p. 31).

Considerações finais

Rubem Alves conhecia bem o poder das palavras. O teólogo mineiro – sim, teólogo! – nunca escondeu sua escolha pela poesia: “escrevo como poeta” (ALVES, 2010, p. 27). Contudo, sua escolha se dá no movimento, desde os primeiros textos, das perspectivas engajadas à linguagem estética, através da qual as palavras têm como função o prazer, a alegria, o belo, a inutilidade técnica. Por essa razão, Alves torna-se um crítico da modernidade e suas pretensões de esgotamento da realidade, empreitada inocente de cientistas que não conhecem o saber radical das crianças, as quais veem o mundo com os olhos da beleza (ALVES, 2010, p. 27-28).

Na crônica “Estou ficando louca”, Alves fala de uma mulher que o procurou preocupada por achar estar ficando louca. Sua inquietação começou quando se pegou, inesperadamente, admirando a beleza das formas arredondadas de uma cebola cortada. Depois dessa experiência, a personagem sem nome começou a perceber o mundo de maneira diferente: o que aconteceu com a cebola aconteceria com todas as outras coisas. Para ela, essa seria uma experiência psicodélica (ALVES, 2008, p. 71). O que mais a incomodava era a estranha felicidade causada por esse novo olhar que tinha sobre as coisas simples da vida.

A partir dessa história, Alves apresenta sua definição de poesia:

Não, ela não estava ficando louca. Mas eu compreendi o seu espanto. Descobria-se poeta. E a loucura da poesia está precisamente nisto: na compreensão de que basta que a beleza more dentro dos olhos para que o mundo inteiro seja transfigurado por eles... A felicidade nasce de dentro do olhar que foi tocado pela poesia... (ALVES, 2008, p. 71).

O mundo intermediado pela poesia/metáfora é instrumento de compreensão de mundo através do qual se vivencia a felicidade. A experiência estética serve como mecanismo interpretativo da realidade; ou seja, os olhos cheios de beleza transfiguram o mundo inteiro.

Em Alves, as teorias da linguagem estão presentes. Inclusive, Wittgenstein é sempre ecoado em suas crônicas. A conjunção das ideias do mundo como representação da linguagem e a compreensão da poesia como de instrumento de criação, faz que Alves produza duras críticas contra a percepção técnico-científica (para qual a própria teologia rendeu votos e valorização) e abra as portas para o saber do corpo, o imaginativo, o ficcional. O falar sobre Deus, portanto, será sempre poesia, teopoética. Por isso, em Alves há uma clara mudança da ênfase *do fazer* para a centralidade do belo: “na minha experiência somente pelo poder do belo tenho sido capaz de enfrentar a tragédia” (BARRETO JR., 2014, p. 134). E, para definirmos bem sua opção preferencial pela poesia, ou teopoesia, preferimos terminar com as palavras do próprio Alves:

Deus é o Vento: ele vem, vai, não pode ser colocado em gaiolas de papel ou Gaiolas de palavras... Depois disso, a única coisa que resta é a memória do seu toque na minha pele. Só posso falar sobre isso: reverberações sobre meu corpo, como é tocado pelo Vento; às vezes um frio, às vezes uma sensação de calor, ganso-pimples. ... Não teologia. Poesia. Se você gostar – Teopoética (ALVES, 1992, p. 161).

Referências

- ALVES, R. **A Theology of Human Hope**. New York: Corpus Books, 1969.
- ALVES, Rubem. A educação como descoberta. In: **Revista Língua Portuguesa**, n. 20, jun. 2007.
- ALVES, Rubem. **O enigma da religião**. Campinas: Papirus, 2006.
- ALVES, Rubem. **A gestação do futuro**. Campinas: Papirus, 1986.
- ALVES, Rubem. **Da esperança**. Campinas: Papirus, 1987.
- ALVES, Rubem. **Lições de feitiçaria**: meditações sobre a poesia. São Paulo: Loyola, 2003.
- ALVES, Rubem. **O poeta, o guerreiro, o profeta**. Petrópolis: Vozes, 1992.
- ALVES, Rubem. **As melhores crônicas de Rubem Alves**. Campinas, SP: Papirus, 2008.
- ALVES, Rubem. Theopoetics: Longing and Liberation. In: GETZ, Lorine M. and COSTA, Ruy O. **Struggles for Solidarity: Liberation Theologies in Tension**. Ed. Minneapolis: Fortress, 1992.

- ALVES, Rubem. **O Deus que conheço**. São Paulo: Verus Editora, 2010.
- ALVES, Rubem. **Por uma Teologia da Libertação**. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- ALVES, Rubem. **Se eu pudesse viver a minha vida novamente**. Campinas: Verus, 2004.
- ALVES, Rubem. **Teologia da Libertação em suas origens: uma interpretação do significado da revolução no Brasil – 1963**. Vitória: IF'TAV/Unisaes, 2004.
- ALVES, Rubem. **Protestantismo e repressão**. São Paulo: Ática, 1979.
- ALVES, Rubem. **Variações sobre a vida e a morte**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- ALVES, Rubem. **Variações sobre o prazer: Santo Agostinho, Nietzsche, Marx e Barbettes**. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2011.
- ANDRADE, C. D. **A Rosa do povo**. Rio de Janeiro: Record, 1984.
- ASMANN, H. **Opresión-Liberación: desafío a los cristianos**. Montevideo: Tierra Nueva, 1971.
- BARRETO JR., Raimundo C. **Rubem Alves: o desenvolvimento de seu pensamento e a recepção do mesmo nos Estados Unidos**. Reflexus, Ano VIII, n. 12, 2014, p. 125-154.
- BOFF, L.; BOFF, C. **Como fazer Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- CABRAL, J. S. C. **Bíblia e teologia política: Escrituras, tradição e emancipação**. Rio de Janeiro: Mauad, 2009.
- CERVANTES-ORTIZ, L. **A teologia de Rubem Alves: poesia, brincadeira e erotismo**. Campinas: Papirus, 2005.
- DUSSEL, E. **História da Igreja Latino-Americana (1930 a 1985)**. São Paulo: Paulus, 1989.
- DUSSEL, E. Teología de la liberación y marxismo. **Cuadernos Americanos**. México: Nueva Época, ano 2, v. 6, n. 12, nov./dez. 1988.
- FRYE, Northrop. **Código dos códigos: a Bíblia e literatura**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- LUIZ, R. I. E. **Por uma ordo amoris: reflexões alvesianas sobre a libertação humana**, 2012, 102s. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- LUIZ, R. I. E. **Opção preferencial pelo corpo: por uma Teologia da Libertação**, 2016, 244s. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- MACHADO, R. **Zaratustra, tragédia nietzschiana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MARCONDES, D. **Textos básicos de filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- NIETZSCHE, F. **O Anticristo**. São Paulo: Escala, 2004.
- NIETZSCHE, F. Fragmentos sobre teoria do conhecimento. In: MARQUES, Antonio. **Sujeito e perspectivismo**. Lisboa: Dom Quixote, 1989.
- NUNES, A. V. (Org.). **O que eles pensam de Rubem Alves e de seu humanismo na religião, na educação e na poesia**. São Paulo: Paulus, 2007.

REBLIN, I. A. **Outros cheiros, outros sabores**: o pensamento teológico de Rubem Alves. São Paulo: Oikos, 2009.

RICOUER, P. **A metáfora viva**. São Paulo: Loyola, 2000.

RUBIO, A. G. **Teologia da Libertação**: política ou profetismo? São Paulo: Loyola, 1977.

Submetido em: 5-3-2017

Aceito em: 19-7-2017